

# Reseñas

Juan José BATALLA ROSADO y José Luis de ROJAS, *La religión azteca*. Colección Paradigmas, 43. Editorial Trotta y Universidad de Granada, Madrid, 2008. 213 páginas, 29 ilustraciones y dos cuadros en blanco y negro, tres apéndices, glosario de palabras náhuatl, bibliografía e índice de ilustraciones. ISBN: 978-84-8164-935-2.

La obra que nos ocupa constituye un trabajo muy necesario para todos los interesados en el mundo mesoamericano. La religión de los aztecas, a pesar de ser uno de los aspectos fundamentales de la cultura azteca y de casi cualquier fuente prehispánica y colonial, carecía hasta ahora de un compendio moderno que reuniera todos los avances parciales sobre su conocimiento. Por un lado, las anteriores publicaciones de carácter general sobre el tema (véase Caso 1958; Vázquez Chamorro 1985; Pérez Guerrero 2000) llevan ya muchos años escritas o tienen una extensión –sobrepasando apenas las cien páginas– que supone un excesivo resumen y una falta notable de información. Por otro lado, la atención que sí se ha prestado a segmentos de la religión azteca, tales como el sacrificio humano (González Torres 1985; Graulich 2005), la mitología (Graulich 2000) o dioses en particular (Guilhem 2004), carece del objetivo aglutinador de relacionar todos ellos.

Con el libro que estamos reseñando se ha dado, pues, un paso más hacia la meta de conseguir una nueva y completa obra de referencia sobre la religión azteca, aunque todavía queda mucho por hacer, ya que, aún habiéndose duplicado el nivel de información con respecto a obras anteriores, ésta sigue siendo insuficiente en relación con la enorme cantidad de fuentes antiguas y estudios parciales que existen sobre el tema. No obstante, hay que agradecer a los autores el intento de ofrecer una visión general introduciendo una serie de novedades que describiré a continuación.

En primer lugar, el texto presenta las fuentes utilizadas en el trabajo, parte fundamental de toda ciencia que pocas veces aparece reflejada. Posteriormente comienzan los tres capítulos en que se organiza el libro. El primero, «El mundo religioso azteca», describe la cosmovisión indígena que incluye, además de la propia cosmovisión, el panteón y algunos de los mitos más importantes. También en este capítulo se dan algunas pinceladas acerca de lo que significó la religión en la vida cotidiana de los aztecas prehispánicos. No hay que olvidar este último punto, ya que al fin y al cabo la religión es creada y transformada según los modos de vida y pensamiento de los individuos con los que interactúa.

En el segundo capítulo, «La vida religiosa azteca», se ofrece una resumida pero completa explicación sobre los calendarios, para repasar después algunas de las ceremonias religiosas más importantes realizadas tanto en el transcurso de las veintenas como a lo largo de la vida de un ser humano.

En el tercer capítulo, «La representación de las ideas religiosas», se acomete la difícil tarea de aglutinar el mayor número posible de evidencias materiales relacionadas con la religión. Además de hablar de arquitectura, escultura, orfebrería, cerámica y pintura, también incluyen códices, fuentes muchas veces olvidadas a favor de cronistas europeos y relatos tardíos. Es éste uno de los puntos más novedosos de la obra, ya que no sólo relaciona códices con religión, sino que además se nos ofrece una clasi-

ficación muy útil para todo tipo de trabajos. Como se ve, los capítulos pueden leerse en cualquier orden, según el interés de la consulta, encontrándose todo muy bien detallado en el índice para permitirlo.

El texto concluye con un epílogo, «La religión azteca después de la conquista», que aborda un aspecto fundamental para poder conocer no sólo la religiosidad en el periodo colonial, sino también la de la época prehispánica, ya que es tras la conquista que ciertos elementos religiosos desaparecen y otros continúan, con la ventaja de que para muchos de ellos tenemos registros escritos donde podemos observar su evolución.

Finalmente se incluyen tres apéndices de gran utilidad: la «Relación de los edificios del gran templo de México» realizada por fray Bernardino de Sahagún, «El Templo Mayor según Clavijero» y un ejemplo de *huehuehlatolli*, especie de arenga con marcado carácter religioso dirigida a los recién nacidos, los casados, los guerreros, etc. y que nos muestra la mentalidad de este pueblo prehispánico.

En cuanto a aspectos formales, es destacable lo útil de las citas en cuanto a cronistas se refiere, incluyendo en todas ellas el libro, capítulo o parte de cada una de las obras consultadas, facilitando la búsqueda en ediciones distintas a las utilizadas por los autores. Continuando con esto, en ocasiones se incluyen citas demasiado largas, pero, muy acertadamente, disminuyen la letra, pudiendo saltarlas y continuar con el texto principal. También habría que destacar el glosario final, donde se incluyen 30 palabras en náhuatl relacionadas con la religión y su correspondiente traducción al castellano, lo que nos facilita la comprensión total de la obra.

Finalmente quiero concluir expresando mi alivio ante un libro como éste, que nos proporciona confianza a la hora de manejarlo y citarlo sabiendo que viene respaldado por dos de los grandes especialistas españoles en cultura azteca.

José María JIMÉNEZ VALENZUELA  
Universidad Complutense de Madrid  
(Programa de Doctorado)

### Referencias bibliográficas

CASO, Alfonso

1958 *The Aztecs, the People of the Sun*. Norman: University of Oklahoma Press.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl

1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

GRAULICH, Michel

2000 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.

2005 *Le sacrifice humain chez les aztèques*. París: Fayard.

GUILHEM, Oliver

2004 *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.

PÉREZ GUERRERO, Juan Carlos

2000 *La religión azteca*. Madrid: Ediciones del Orto.

VÁZQUEZ CHAMORRO, Germán

1985 *La religión azteca*. Madrid: Grupo 16.

Javier GARCÍA BRESÓ, *La conciencia de los marginados. Etnicidad en Nicaragua: Monimbó*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009. 385 páginas, con ilustraciones en color. ISBN: 978-9978-22-748-0

«No se puede reparar el pasado, pero sí intentar que el presente sea más coherente y digno para los pueblos que sufren la humillación étnica». Con estas palabras, el autor del libro, profesor de Antropología Social de la Universidad de Castilla la Mancha, deja clara en las páginas de su obra cuál es la intención del viaje que nos propone por tierras nicaragüenses.

*La conciencia de los marginados*, es una completa y compleja monografía acerca de la vida y las formas de concepción de su pertenencia de aquéllos que habitan el conocido como «Barrio Indígena de Monimbó», un barrio adscrito a la ciudad de Masaya, situada en la costa pacífica de Nicaragua, unos treinta kilómetros al sur de Managua. Y es, con igual fuerza, un claro reflejo del compromiso social del autor, el mismo que le llevó, veinte años atrás, a participar en los programas de alfabetización y escolarización del entonces gobierno sandinista.

Así, para el especialista en antropología americana, el libro abre una privilegiada ventana epistemológica a las gentes de Monimbó y, con ello, a un lúcido análisis del concepto de etnicidad, clave en la disciplina: no en vano, la obra significa la publicación, por primera vez en España, de la tesis doctoral del autor, quien convivió durante muchos años con sus protagonistas.

Quizá para un lector más ajeno a la antropología americana, Monimbó y 1986 (año en el que se concluyó el estudio) pueden quedar demasiado lejos. Es precisamente a él al que le enviamos una invitación a sumergirse en la obra. En *La conciencia de los marginados* encontrará una profunda reflexión nada ajena a una realidad como la actual, fracturada por las desigualdades generadas por las políticas migratorias, en donde los conceptos de identidad, dominación, marginación y estigma siguen estando, desafortunadamente, en plena vigencia.

Como bien demuestra Javier García Bresó, Monimbó es un caso de identidad étnica especial. Todos los habitantes de este barrio indígena se reconocen como tales, al igual que el conjunto de sus vecinos de Masaya, si bien ninguno de sus identificadores se visualiza claramente. Pese a ello, esta identidad ha sido capaz de sobrevivir al paso del tiempo y a los profundos cambios producidos a través de la historia, muchos de los cuales han afectado incluso a los cimientos básicos de su patrimonio cultural

La primera de las preocupaciones del libro es, precisamente, realizar un análisis detallado de la cultura monimboseña –entendida ésta como la principal fuente de mantenimiento de su etnicidad– incidiendo en los aspectos culturales que se piensan o se sienten como particulares a pesar de su origen o procedencia. Así pues, el autor descarta explicaciones de corte más determinista (que hablarían de una identidad configurada y sostenida gracias a la pequeña separación física que supone nacer y vivir en el barrio indígena de Monimbó) para defender que es precisamente el conjunto de identificadores materiales e inmateriales que forman la cultura monimboseña los que han particularizado la formación y mantenimiento de la identidad étnica.

En consecuencia, los distintos capítulos del libro se adentran en un estudio detallado de los principales aspectos culturales que conforman la identidad étnica de los mo-

nimboseños. El análisis recorre, en primer lugar, los rasgos materiales de su cultura, con un riguroso examen de las características físicas y socio-demográficas del barrio, en el que se otorga un papel especial a las distintas actividades laborales de los monimboseños, destacando entre ellas la artesanía –no porque concentre este sector la mayor cantidad de mano de obra sino por su enorme valor a la hora de proyectar su imagen étnica hacia el exterior (gracias, en parte, al Gobierno Sandinista, que patrocinó el sistema de cooperativas artesanales)–. Pero, sin duda, el principal aspecto que identifica a los monimboseños hace referencia al sistema propio de cargos políticos y de fiestas y celebraciones. Volveremos sobre ellos un poco más adelante.

En un segundo lugar, Javier García Bresó nos introduce en los aspectos del mundo cultural invisible, ese mundo interno que, en palabras del propio autor, «se configura a partir de los elementos visibles y de la reflexión que el mismo hombre establece con ellos». Al fin y al cabo, la identidad cultural implica necesariamente el manejo de códigos comunes gracias a los cuales se vuelve inteligible el mundo y la sociedad. Dentro de este apartado es, quizá, la identidad católica la que juega un papel más destacado.

Por último, hay un factor que ha contribuido de forma especial al mantenimiento de la identidad étnica en Monimbó a pesar del paso del tiempo: la solidaridad interna que domina las relaciones entre los vecinos del barrio indígena. Tal y como indica el autor, los monimboseños han luchado siempre solidariamente por la mejora de Monimbó: así, gracias a los trabajos colectivos de sus habitantes, el barrio ha visto renovadas la mayor parte de sus infraestructuras (alcantarillado, apertura de calles, introducción del agua corriente, alumbrado, etc.), logrando «con lucha lo que desde el primer momento siempre se les negó y que a otros barrios se les ofrecía sin pedirlo: aumento de la solidaridad interna al tiempo que reconocían las diferencias de los otros barrios».

Pero, como muy bien demuestra Javier García Bresó, el análisis de la identidad étnica de Monimbó, como el de cualquier otro tipo de pertenencias, no puede ni debe limitarse al contexto de sus protagonistas. La cultura monimboseña no se encuentra aislada sino que ha mantenido a lo largo de la historia y mantiene en el momento presente contactos con otras realidades culturales que la rodean. Para el autor, lo más determinante de esos contactos es que siempre se han producido dentro de un contexto de dominación, en el que los monimboseños siempre han jugado el papel de dominados. Y esta es la segunda de las preocupaciones de la obra: analizar el efecto resultante del contacto entre dos culturas diferentes cuya relación es de dominador/dominado. Tanto más peligrosa si se enmascara, como es el caso, bajo una configuración religiosa.

El contacto que se produce entre culturas en un contexto de dominación genera la tendencia de la dominante a absorber a la dominada de forma casi siempre inevitable (en unas ocasiones por la fuerza, en otras mediante mecanismos mucho más sutiles que van desde la marginación de la cultura dominada, a la adquisición voluntaria de rasgos de la cultura dominante movidos por el deseo de prestigio o de ventajas económicas). Esto no significa, en ningún caso, que la cultura dominada sea receptáculo pasivo de rasgos culturales que, poco a poco, socavan su propio patrimonio cultural. De hecho, las culturas dominadas generan en muchas ocasiones resistencias activas frente a las imposiciones. La propia condición de dominado puede llegar incluso a

convertirse en arma de lucha para la liberación: de esta forma, la condición de indio hoy en día es reivindicada por muchos pueblos indígenas, incluidos los monimboseños, como bandera de movilización política.

Pero quizá hay un mecanismo de resistencia que merece un interés especial, muy seguramente porque sea el responsable de que la fusión con la cultura dominante sólo se haya realizado en determinados aspectos culturales y no se haya producido, pese a los años de dominación, en lo que respecta a la identidad étnica de Monimbó.

Este mecanismo de resistencia o, mejor dicho, estrategia de supervivencia, es lo que Javier García Bresó denomina, siguiendo las ideas de Vogt, como «encapsulación», es decir, «el proceso por el que nuevos elementos impuestos desde afuera son conceptual y estructuralmente incorporados a patrones existentes de comportamiento social y ritual».

La «encapsulación» hace, por tanto, referencia a las fórmulas o estrategias que poseen las culturas para asimilar determinados elementos que provienen de fuera sin que sufran por ello pérdidas importantes en su conjunto cultural, evitándose así una destrucción paulatina con la que amenazan los agentes externos que presionan sobre ella. De esta forma, los monimboseños han podido ir adquiriendo rasgos culturales «de fuera» sin sufrir por ello transformaciones profundas de su identidad, gracias a un proceso de apropiación cultural experimentado a lo largo del tiempo que les ha permitido adquirir el control sobre elementos culturales ajenos. Tanto es así que, hoy en día, su identidad se fundamenta, entre otros identificadores, precisamente en el hecho de haber mantenido algunas tradiciones de clara influencia colonial con un arraigo y apego especial: incorporaciones que en un principio alteraron su ordenamiento social y visión del mundo y que se han convertido, en el momento presente, en su base cultural más importante (por supuesto, con las variaciones que dichas incorporaciones han experimentado necesariamente a lo largo del tiempo).

Entre estas tradiciones incorporadas, destacan fundamentalmente los sistemas de cargos administrativos y los sistemas de fiestas, así como la religión católica, que marca en gran medida toda su cosmovisión y constituye el auténtico motor que legitima las fiestas. Como indicábamos anteriormente, Monimbó es considerada la «cuna o capital del folklore nicaragüense», reconocimiento que se mezcla con las acusaciones de sus vecinos de Masaya hacia los monimboseños, a los que tachan de que «¡Sólo viven enfiestados!» (algo que, como indica el autor, bien poco importa a los indios, ya que «esa acusación les hace ver que tienen algo que los demás no poseen»). Entre el conjunto de fiestas de Monimbó, destacan San Sebastián y sus mayordomías, la Fiesta de los Perritos, la celebración de la Semana Santa, la Purísima, el Día de Difuntos y, por supuesto, los Torovenados... fiestas todas ellas a las que Javier García Bresó dedica un exhaustivo análisis.

Entre los cargos administrativos incorporados o «encapsulados» destaca la Alcaldía de Vara, una autoridad tradicional que ejercía como intermediaria entre los indios y el Poder Central del país, así como con la Alcaldía Municipal de Masaya, de la que depende Monimbó a efectos jurídicos y económicos. Si bien este cargo ha ido perdiendo vigencia con el paso de los años, continúa su poder simbólico y, más allá de sus funciones, está considerado por los monimboseños como el cargo más importante de su comunidad.

Si los procesos de «encapsulación» pueden definirse como estrategias de supervivencia por parte de las culturas dominadas, las culturas dominantes también despliegan mecanismos para «integrar» al indio y desarraigarlo de su cultura. De entre los numerosos mecanismos de «asimilación» que se ponen en juego, existe uno, tremendamente generalizado, que resulta muy eficaz precisamente por la sutileza con la que se ejerce: nos referimos a la marginación y el estigma.

En la obra se analizan de forma magistral los procesos de estigmatización que se llevan a cabo con respecto a la cultura monimboseña y que reflejan el desprecio y la humillación a través de aforismos, dichos, cuentos o refranes. Como destaca el propio autor, el principal estigma sobre los indios ha recaído en su pobreza: las distintas políticas institucionales han acabado logrando que en muchos casos el indio se incluya dentro del sistema de clases (si bien su lucha siempre se ha caracterizado por la búsqueda de un espacio cultural propio, ajeno a este sistema), como la clase social más baja y más pobre en la estructura nacional. Esta situación de pobreza material (en términos absolutos pero también en términos relativos: no consiste sólo en no tener lo suficiente para vivir tal cual nosotros necesitamos vivir, sino en no tener lo que otros tienen) viene a sumarse a la acusación de pobreza también cultural, que lleva a considerar a los indígenas como gente incivilizada, sin cultura. Ambas situaciones generan un fuerte desprecio por parte de la sociedad dominante, que rechaza lo indígena como inferior y convierte en símbolo de prestigio todo lo propio: quizá por eso, la persona que ha conseguido elevar su nivel de vida tiende a pasar por alto la identidad étnica. Quizá por eso, también, cuando los salesianos construyeron, con la ayuda de los monimboseños, una escuela en el barrio, destinaron un local anexo para uso exclusivo de los indígenas, mientras que el resto de la población de Masaya ocupó el edificio principal.

Al mismo tiempo, «el indio se ve obligado a protegerse de la humillación estableciendo fronteras y acumulando odios silenciosos (...) comprende de quién debe protegerse y a quién tiene que atacar». El estigma hace que el desprecio o indiferencia se convierta en mutuo, estableciéndose de esta forma sólidas fronteras culturales que se perpetúan en el tiempo.

Junto con el análisis de los principales aspectos que conforman la identidad étnica de Monimbó y su relación con otras realidades culturales dentro de un contexto de dominación (estrategias de «encapsulación», marginación y estigmatización), *La conciencia de los marginados* guarda aún espacio entre sus páginas para tratar un último y fundamental aspecto. Como afirma el autor, la identidad étnica es, además, un proceso sometido a fluctuaciones en el tiempo según la presión que ejerza sobre ella la cultura dominante. Así, cuando esta presión es muy fuerte, lo indio se olvida o se evade: los indígenas se ven obligados a dejar perder muchos de sus valores culturales y a disfrazar su identidad; por el contrario, cuando esta presión disminuye, lo indio puede manifestarse de forma mucho más visible. Incluso, puede llegar a ser vivido como un motivo de orgullo si, como sucedió gracias al triunfo de la Revolución Sandinista en 1979, lo indio pasa a convertirse en elemento de aprecio. Para el nuevo gobierno, fue prioritario el reconocimiento del papel histórico y social que le corresponde al indio, quien, además, se convirtió en bandera de lucha gracias a su participación directa en la Revolución.



Si el término indio puede usarse para incluirse o excluirse de segmentos de población según las circunstancias históricas, cada persona cuenta, además, con varias identidades que puede manejar y asumir según el contexto (para el caso de Monimbó, además de la identidad étnica, se encuentra la identidad urbana como habitante de Masaya, y la identidad nacional), configurándose de esta forma un complejo proceso de negociación de identidades del que la obra da cuenta de forma brillante.

En definitiva, tenemos en nuestras manos un libro que cumple con la doble tarea de informar extensamente sobre una cultura y los procesos identitarios, a la vez que no se aleja del compromiso con aquéllos que han sufrido durante siglos la presión y la marginación por su pertenencia étnica.

Espero haber transmitido con estas páginas al lector la profundidad de una etnografía que debería convertirse en obra de referencia para el estudioso de los procesos identitarios.

Débora ÁVILA CANTOS  
Universidad de Castilla la Mancha

Elizabeth PISSOLATO, *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Editado por la Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), el Instituto Socioambiental (ISA) y el Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI), São Paulo y Rio de Janeiro, 2007. 445 páginas, 20 figuras (mapa y fotografías en blanco y negro) y anexo (planos de aldeas y diagramas de parentesco). Edición en tapa blanda. ISBN: 978-85-7139-777-4.

El libro objeto de la presente reseña forma parte de un conjunto de tesis doctorales producidas en el Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional (Universidad Federal de Rio de Janeiro), en el marco de un macroproyecto que tiene como objeto de investigación los procesos y dinámicas de transformación entre los colectivos indígenas de las Tierras Bajas de América del Sur. La monografía de Elizabeth Pissolato está dedicada a los mbya, una de las tres subdivisiones que conforman el conjunto guaraní, el cual es, probablemente, uno de los más representativos y conocidos no sólo dentro, sino también fuera del ámbito de la etnología de América del Sur. La investigación fue llevada a cabo, concretamente, entre comunidades mbya asentadas en la región litoral de los estados de São Paulo y Rio de Janeiro (Brasil).

Aunque se ha producido mucha bibliografía sobre los Guaraní, se han privilegiado ciertos temas y perspectivas, dejándose otros de lado, lo que, sin duda, ha contribuido a dar una visión un tanto distorsionada sobre este pueblo, como recientemente han reclamado algunos autores (véase, por ejemplo, Calavia 2004; Pompa 2003). Entre los temas predilectos de buena parte de los investigadores, siempre destacó el de la religión y, más concretamente, los movimientos proféticos asociados a la búsqueda de la mítica «Tierra sin Mal». El libro de Elizabeth Pissolato puede ser encuadrado entre un conjunto de trabajos realizados por una nueva generación de guaranólogos y etnohistoriadores que se esfuerzan, no sólo por rellenar las lagunas etnográficas existentes, sino también por dar otro enfoque a los temas tradicionalmente abordados. En el caso

que nos ocupa, la dimensión y el papel en el proceso de análisis otorgados a la vida cotidiana y a las relaciones sociales proporcionan una nueva perspectiva sobre temas clásicos, como el de la movilidad permanente que caracteriza a los guaraní, o los ritos cotidianos de oración. Lejos de una visión exotizante y tradicionalista, que aún es corriente en algunas de las etnografías producidas sobre las sociedades de las Tierras Bajas de América del Sur, Pissolato nos ofrece la imagen de unos mbya que no están cerrados en sí mismos, como si fueran una isla cultural inmune al tiempo y a la influencia del mundo que les rodea, sino en interacción cotidiana y activa con los contextos regional, nacional e internacional. La escuela indígena, los viajes a la ciudad próxima para vender artesanías o el papel del dinero en la economía de las familias son aspectos que forman parte del contexto de vida de los mbya descrito en el libro, y que, de esa forma, constituyen elementos de análisis y contribuyen a la elucidación de las cuestiones planteadas.

Se pueden distinguir en el libro tres ejes temáticos que son articulados por la autora en la construcción de la tesis principal. El primero de esos temas es el de la movilidad mbya, tratado específicamente en los capítulos 2 y 3. Aquí, los desplazamientos no son interpretados en función de la dimensión mítica representada por la búsqueda de la «Tierra sin Mal», sino que son asociados a diversos factores, tanto individuales como colectivos. En general, las migraciones de este pueblo, tanto históricas como actuales, tienen como objetivo la identificación de *tekoa*, lugares que, por cumplir determinadas características, son adecuados para vivir de acuerdo con el modo de vida guaraní, esto es, siguiendo los preceptos de Ñanderu, la divinidad principal en el panteón de este pueblo. Mientras que en la mayor parte de los trabajos sobre el tema se enfatiza la agencia divina en el proceso de identificación de los *tekoa*, Pissolato opta por dar un papel destacado a las relaciones sociales y al parentesco. Dos argumentos principales permean su análisis sobre las razones que se esconden tras la movilidad mbya. En primer lugar, sostiene que los mbya tiene un «*ethos* caminante», o sea, no es el incentivo de la búsqueda de la «Tierra sin Mal» lo que genera el acto de caminar, sino que el «verdadero» modo de vida mbya implica caminar. El acto de caminar es, según afirma la autora, una «praxis de meditación», es decir, constituye un elemento fundamental, junto con las prácticas de oración o el cumplimiento de ciertas reglas alimentarias, por ejemplo, para alcanzar el estado de perfección-madurez (*aguyje*), que constituye el objetivo que los mbya aspiran a alcanzar o, en otras palabras, el modelo que orienta la construcción de la persona mbya.

En segundo lugar, considera que los desplazamientos de los individuos y sus sucesivos establecimientos en diferentes aldeas deben ser entendidos en términos de satisfacción y autonomía personal. Las personas que no están alegres o satisfechas – para lo cual puede haber diversos motivos, como la imposibilidad de encontrar pareja en la aldea donde se vive, los conflictos con las otras personas de la comunidad, la añoranza de parientes que viven en otros lugares, las dificultades de tipo económico, etc. – no dudan en buscar esa satisfacción en otros lugares. Este análisis implica una descomposición de la diferenciación establecida por otros autores entre desplazamientos personales y migraciones en búsqueda de la «Tierra sin Mal», que no haría sino clasificar esos movimientos, implícitamente, entre «sagrados» y «profanos». En ese sentido, el texto de Pissolato muestra que los aspectos «sagrados» y «profanos» de la



vida guaraní, lejos de encontrarse separados, se sitúan en un continuum o, mejor, que esa distinción no tiene sentido en la medida en que los fenómenos socioculturales analizados son, simultáneamente, sagrados y profanos.

Otro de los ejes temáticos del libro es el chamanismo, al que dedica los capítulos 4 y 5, y con respecto al cual el libro presenta, también, un tratamiento novedoso. A diferencia de lo que es habitual en la etnología guaraní, Pissolato no aborda la esfera de lo sagrado conceptualizándola en términos de *religión*, sino que lo hace a partir del concepto de *chamanismo*. Tras esta elección conceptual hay implicaciones teóricas importantes que la autora no aborda pero que, es posible presumir, están directamente relacionadas con su posicionamiento crítico en relación a la imagen de los «Guarani religiosos» construida en la producción etnográfica. La crítica a esa imagen no es explicitada en ningún momento del texto, pero se encuentra implícita en la perspectiva adoptada en la etnografía. Aunque es verdad que el propio concepto de «chamanismo» ha sido sometido a crítica por varios autores (ver, por ejemplo, la revisión hecha por Atkinson 1992), lo que no implica necesariamente que tenga que ser desechado, lo cierto es que, en este caso, tiene la virtud de permitir, tanto a la autora como al lector, establecer un diálogo con las informaciones y análisis relativos a fenómenos análogos en las Tierras Bajas de América del Sur. Ciertamente, no es posible negar la especificidad del caso guaraní a ese respecto, pero al tomar el chamanismo como marco de referencia se pone en evidencia que ciertas prácticas y teorías guaraní (sobre los procesos de enfermedad, sobre la noción de persona, sobre las formas de adquisición de conocimiento, etc.) no son tan exóticas, en relación al universo sociocultural de las Tierras Bajas de América del Sur, como los abordajes tradicionales hacían parecer.

Cabe destacar aun, en relación a la forma como la autora aborda las prácticas y conceptos chamánicos, que lo hace desde una definición amplia, máxima diría Chau-meil (1983: 20). En vez de tomar como foco de análisis la figura del chamán, muestra en su descripción que existen múltiples perspectivas construidas como «saberes-capacidades existenciales» inspirados por los dioses, entre las cuales se encuentra la del chamán. En otras palabras, la función chamánica, como otras etnografías sobre poblaciones amerindias vienen destacando recientemente, no se limita a la actividad del chamán, sino que también orienta acciones de personas que no llegan a adquirir ese estatus, y, en cuanto marco conceptual, permea múltiples aspectos de la vida social: teorías y acciones relativas al cuidado de la salud; prácticas alimentarias; procesos de nominación de los niños; interpretación de los sueños; decisiones sobre el lugar donde establecer una aldea, etc. Otro aspecto destacable de los capítulos dedicados al chamanismo es el análisis de las agresiones chamánicas intragrupales, que raramente aparecen tratadas en las etnografías.

A través del tercer eje temático, la noción de persona, que no es tratado en un capítulo específico sino de forma transversal a lo largo de todo el libro, Pissolato hilvana los temas principales que lo componen y que comenté anteriormente. Esta categoría ha tenido una importancia capital en el desarrollo de la etnología de las Tierras Bajas de América del Sur en los últimos años, especialmente desde que el texto ya clásico de Da Matta, Seeger y Viveiros de Castro (1987) la colocó en el centro de las discusiones sobre organización social y parentesco entre las sociedades amerindias, distanciándose así de los modelos teóricos producidos por los africanistas. En la obra que

nos ocupa, la noción de persona funciona como una especie de punto de fuga al que son referidas las principales líneas argumentales y temas tratados: la movilidad como «praxis de meditación» propia del *ethos* mbya y como manifestación de la autonomía personal; la adquisición de conocimientos-capacidades existenciales como condición del desarrollo personal y del cuidado de los parientes; la centralidad de la noción de *aguyje* (perfección) que orienta la construcción social de la persona mbya. Esto es así porque todos ellos son argumentos que sostienen la tesis principal del libro, la cual constituye un giro copernicano en relación a las interpretaciones clásicas sobre los guaraní. En última instancia, según la autora, las prácticas que componen lo que se ha dado en llamar «religión guaraní» no estarían orientadas tanto a alcanzar la inmortalidad en vida, sino a posibilitar la «duración» de la persona, es decir, a luchar contra las fuerzas, concebidas como externas incluso cuando se reflejan en el comportamiento de los propios mbya, que atentan contra su salud, su bienestar, su felicidad, a fin de cuentas, su vida. En otras palabras, los mbya no estarían tan preocupados en la posibilidad futura de la inmortalidad, sino en la manutención presente de la vida y su continuidad, para lo cual es necesario cumplir, en la medida de lo posible, los preceptos que componen el modelo de persona guaraní.

En definitiva, lo que nos ofrece Pissolato en su libro es un retrato honesto, una ventana al mundo vivido de algunas comunidades guaraní, así como el desafío de repensar algunos de los presupuestos sobre los cuales se ha construido, hasta ahora, una buena parte de la etnografía dedicada a esos pueblos.

Laura PÉREZ GIL

Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas (NESSI)  
Universidade Federal de Santa Catarina

### Referencias bibliográficas

- ATKINSON, Jane M.  
1992 «Shamanism today». *Annual Review in Anthropology* 21: 307-330.
- CALAVIA, Oscar  
2004 «La persistencia guaraní - Introducción». *Revista de Indias* 64 (230): 9-14.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre  
1983 *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: EHESS.
- POMPA, Cristina  
2003 *Religião como tradução: missionários, Tupi e «Tapuia» no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC.
- SEEGER, Anthony, Roberto DA MATTA y Eduardo VIVEIROS DE CASTRO  
1987 «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras», en *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, João Pacheco de Oliveira Filho, ed. pp. 11-29. Rio de Janeiro: Marco Zero.